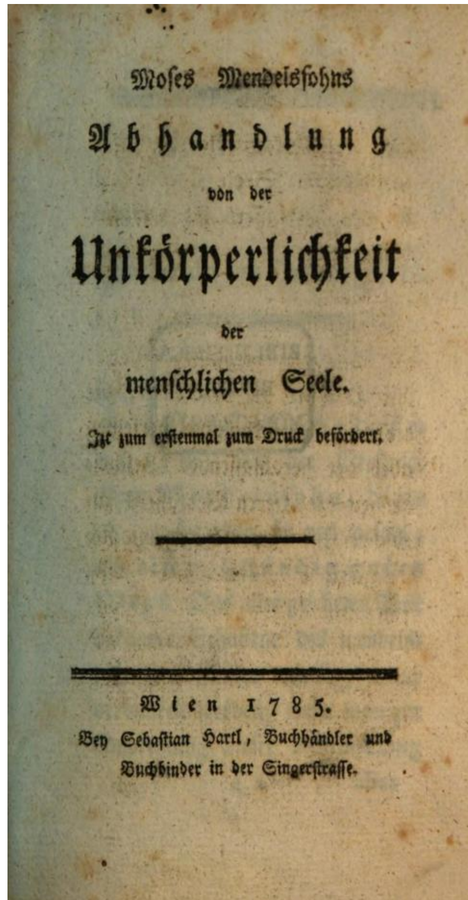
1785



Moses Mendelssohns

Abhandlung

von der

Unkörperlichkeit

der

menschlichen Seele.

Izt zum erstenmal zum Druck befördert.

Wien 1785.

Bey Sebastian Hartl, Buchhändler und Buchbinder in der Singerstrasse.

MOSES MENDELSSOHN

ABHANDLUNG VON DER UNKÖRPERLICHKEIT DER MENSCHLICHEN SEELE

VERHANDELING OVER DE ONLICHAMELIJKHEID VAN DE MENSELIJKE ZIEL

1 7 8 5

vertaling:

Ruud Muschter
∴

Groningen

muschter@home.nl
www.archive.org

24 december 2022

INHOUDSOPGAVE

BRONVERMELDING

Wenen, 1785

https://www.zvdd.de/dms/load/met/?PPN=urn%3Anbn%3Ade%3Abvb%3A12-bsb10043930-2

https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10043930?page=,1

München, Bayerische Staatsbibliothek

INLEIDING VAN DE VERTALER

Hoewel de ziel zich per definitie aan een onderzoek lijkt te kunnen onttrekken, gaat de auteur in op het verschil tussen materie en ziel, en hun onderlinge afhankelijkheid.

Daarbij vergelijkt hij zijn mening regelmatig met die van de heer d'Alembert. Deze "voert enkele moeilijkheden aan die de filosofen in de weg zullen staan om zich zonder hulp van de religie en - wanneer men zijn woorden mag vertrouwen - zelfs zonder hulp van een beslissende Kerk van de immaterialiteit van de ziel te verzekeren."

Het betreft Jean-Baptiste le Rond d'Alembert, 1717-1783, Frans wiskundige en filosoof.

De auteur voert ook een socratisch gesprek op tussen Hylas en Philonous. Hij ontleent dit kennelijk aan 'Three Dialogues between Hylas and Philonous', 1713; George Berkely, 1685-1753. Daarbij staat Hylas voor de materie, en Philonous voor liefhebber van de geest.

Ruud Muschter.

DE TEKST

Voorwoord van de uitgever.

Dat het onderwerp filosofisch is en de schrijver de heer Mendelssohn, dacht ik, zou gelijkstaan aan een volledig goed werk. Het aan de ganse geleerde wereld bekende verhevene van Mendelssohns geest zou hier slechts verduisterd worden, wanneer men ter aanbeveling van deze verhandeling over de onlichamelijkheid van de menselijke ziel, zich zou inlaten met loftuitingen over de schrijver.

De oorsprong van dit geschrift hebben wij aan een Pruisisch-koninklijke hoogheid te danken, doch de terughoudendheid ervan tot nu toe, moeten we aan de respectvolle bescheidenheid van de heer schrijver toeschrijven. Te vertellen hoe zich de ganse kwestie heeft toegedragen, zou een belediging van beide verlichte zielen zijn; de belediging van gene in zijn echte betekenis genomen.

Nadat ik dit geschrift reeds in de Latijnse taal uitgaf, en de heer schrijver mij via zijn vriend R… liet verzekeren dat hem mijn vertaling niet misnoegd had, nam ik de vrijheid om die ook in het Duitse origineel te laten afdrukken. Ik heb hiermee niet mijzelf voor de moeite die ik met de vertaling heb gehad, doch de geleerde wereld voor het bij de lezing van mijn vertaling betoonde geduld schadeloos willen stellen.

Waarom ik de entree die de heer schrijver in deze verhandeling maakte, weggelaten heb? De heer Mendelssohn zal betrouwbaar de reden gemakkelijk inzien en het mij vergeven. Doch de geleerde wereld verliest er aan waarde niets bij.

Wenen, de 1e maart 1785.



Eerste vraag:
Kan de materie in zichzelf de kracht tot denken hebben?

Ik meen, dat de onmogelijkheid bewezen is. De bezwaren tegen de daarover aangevoerde bewijzen betreffen meestal slechts uitdrukkingen die men niet voorzichtig genoeg kan kiezen, aangezien de taal zelfs voor de subtiliteit van dit onderzoek te ongeschikt is. Onder andere heeft mij de volgende bewijssoort zeer overtuigend geschenen. Men stelt als toegegeven voorop, dat de voorwerpen in de natuur, dat wil zeggen, buiten het denkende wezen, elk voor zich hun eigen bestaan hebben. Hun verbinding is gebaseerd op wisselende verhoudingen en betrekkingen, die niet in de objecten afzonderlijk kunnen worden aangetroffen, doch om te zijn, eerst gedacht moeten worden. Een huis bijvoorbeeld verschilt als voorwerp genomen niet van een hoop stenen. Wanneer echter het denkende wezen erbij komt, de delen vergelijkt en hun verhoudingen tot het geheel waarneemt, dan neemt het in een hoop stenen wanorde, doch in een gebouw symmetrie en regelmatigheid waar. Een welgeordende staat en een groep samengelopen volk: waarin verschillen die? Slechts door de verhoudingen en regelmatige betrekkingen tot het geheel, die echter niet in iedere burger zoals deze objectief bestaat, doch in de vergelijking van ieder afzonderlijk met alle overigen kunnen worden aangetroffen. Vader en zoon, stammen en vrucht, zijn op zich geïsoleerde schepselen, doch in

hun verhouding als oorzaak en werking beschouwd, staan ze met elkander in verbinding.

Gesteld dat ieder object ook in een bijzonder deel der denkende materie wordt ingeprent, dan heeft iedere indruk, evenals ieder voorwerp, zijn geïsoleerde bestaan. Wanneer nu bijvoorbeeld A, B, C en D objecten zijn, en a, b, c en d deeltjes van de denkende materie, dan zal ieder denkend atoom a, zich het bij hem passende voorwerp A voorstellen, et cetera. Waar zullen echter de verhoudingen en betrekkingen van deze objecten worden waargenomen? Niet in een van deze atomen, want elk kent slechts zijn onderwerp, en voor de verhoudingen moet ieder met alle vergeleken worden. Ook niet in alle samengenomen, want het samennemen zelf vooronderstelt een waarnemen van de betrekkingen en verhoudingen, waarzonder elk eeuwig op zich blijft en met andere geen geheel vormt. Wij moeten dus voor het waarnemen van de verhoudingen en de betrekkingen die een vergelijking vereisen, buiten de deeltjes a, b, d en d nog een bijzonder deeltje der denkende materie, e bijvoorbeeld, aannemen, waaraan wij deze bezigheid opdragen. Dit deeltje zou de indrukken aan de voorwerpen A, B, C en D alle moeten hebben, om ze met elkander te kunnen vergelijken. Wanneer dit kleine deeltje c. wederom uit een klein deeltje zou bestaan, dan zouden de indrukken andermaal hetzij verstrooid worden, of ieder kleinere deeltje zou ze alle moeten bezitten. In het eerste geval verdwijnt de mogelijkheid om ze tegen elkander af te zetten; doch in het laatste moeten wij toch uiteindelijk op een ondeelbaar deeltje komen, dat de indrukken van alle voorwerpen A, B, C en D verenigt en tegelijkertijd het vermogen heeft om ze met elkander te vergelijken en hun verhoudingen en wederzijdse betrekking waar te nemen.

Dit ondeelbare, eenvoudige wezen, dat alle indrukken opneemt en ze tegenover elkander kan stellen, dat ze op elkander kan betrekken en met elkander kan vergelijken, is van de deelbare,

samengestelde materie wezenlijk verschillend. Wij noemen het, om het te onderscheiden, de ziel.

Ik kan de tegenstander de keuze laten of hij wil zien dat de materie uit louter zulke ondeelbare, denkende atomen bestaat, of dat hij slechts één enkele, ondeelbare, denkende substantie in de georganiseerde materie wil zien, die van alle objecten indrukken aanneemt en vergelijkt. In beide gevallen is het niet materie of het samengestelde wezen dat denkt, doch het eenvoudige, het ondeelbare, behalve dan dat wij in het eerste geval - in plaats van de ziel met de materialisten tot een lichamelijk wezen te maken - veelmeer het lichaam zelf in een verzameling van zielen veranderen. Met één woord: om te denken moet veel ineen verzameld worden, doch de materie is nimmer een substantie, want ze bestaat uit scheidbare delen, waarvan elk op zich kan bestaan.

Tweede vraag.

Wanneer de materie ook naar haar aard niet in staat is om te denken, kan de Almachtige dan niet deze eigenschap op haar overbrengen?

Deze tegenwerping pleegt door het aanzien van een groot man ondersteund te worden. Locke heeft het ergens in zijn geschriften naar voren gebracht, en sindsdien is het door diverse schrijvers herhaald, met een triomf herhaald, alsof er in het geheel niets op kon worden geantwoord. Doch ik meen, dat de Engelsman zelf zijn inval niet voor zo onoverwinnelijk heeft gehouden.

De cartesianen leren, dat wanneer het lichaam in staat zou zijn om te denken, de aard der gedachten zich door expansie en door beweging begrijpelijk zou moeten kunnen laten maken. Nu zijn

echter gedachten en expansie, beweging en het waarnemen, of innerlijk bewustzijn der beweging van ongelijke aard, van uiteenlopende eigenschappen. Want men mag de deeltjes verplaatsen en verbinden zoals men wil, toch ontstaat daaruit nog geen begrip, geen voorstelling van de verplaatsing, geen waarnemen van de daardoor opgewekte verandering. Daaruit concludeerden zij dus, dat het geëxpandeerde slechts beweeglijk is, doch dat het denken moet toekomen aan een niet geëx-pandeerde substantie, die niet in staat is tot beweging.

Aangezien men door deze gronden slechts scheen te bewijzen dat de gedachten voor de materie[1] niet natuurlijk zijn, vroeg Locke met recht of niet de Almacht aan de materie een kracht kon verlenen die ze van zichzelf niet zou hebben.

Wanneer dat echter waar is, hetgeen in het voorgaande is aangeduid, wanneer voor het denken vele substanties in één enkele door de voorstelling tezamen moeten komen, en de materie nimmer ophoudt uit vele te bestaan, dan is het denken voor de materie simpelweg onmogelijk. Zo onmogelijk als het is dat een vierkant tegelijk een cirkel zou zijn.

Zich in een dergelijk geval op de Almacht beroepen, zou hetzelfde zijn als met iedere goede vrouw, zonder in een loterij ingezet te hebben, zich het hoogste gewin te wensen, omdat bij God alles mogelijk is.

Ik loochen echter niet, dat zelfs naar de aangevoerde cartesiaanse methode de twijfel van de Engelse filosofen op een zeer verhelderende wijze kan worden opgeheven. Men kan bewijzen dat de eigenschappen niet verstrekt kunnen worden, en dat de Almacht zelf aan geen enkel wezen een eigenschap kan toevoegen die het krachtens zijn aard niet toekomt. Ik zal

---

[1] "die Gedanken der Materie". 'der' kan zowel 'van' als 'voor' bete-kenen. Ook elders.

hier een gesprek weergeven dat over dit punt tussen Hylas en Philonous is voorgevallen, waarin de laatste deze gedachten door een voor de ogen verhelderende gelijkenis uitvoert:

Hylas.

En wanneer ook de materie op zich niet kan denken, zal de almacht van God haar niet de kracht om te denken kunnen verstrekken?

Philonous.

We zullen zien. De Almacht laat aan de doorn rozen groeien. Hoe begint Hij daarmee? Verschaft Hij soms jaarlijks in de rozentijd frisse knoppen uit het niets en bevestigt ze aan de struik?

Hylas.

Dat doet Hij niet. Hij heeft veelmeer in de doorn het zaad gelegd waaraan in Zijn tijd rozen ontspruiten.

Philonous.

Zal degene die het rozenzaad kan verdelen en zijn innerlijke bouw met microscopische ogen kan aanschouwen, niet duidelijk inzien hoe uit het fijn georganiseerde zaad door de ontwikkeling rozen kunnen opbloeien?

Hylas.

Wanneer zijn zintuigen zacht, of de instrumenten vergrotend genoeg zijn.

Philonous.

Wanneer echter de Almacht aan de rozenstokken, die slechts door rozenzaad gevoerd worden, citroenen zou willen laten groeien, zou ze dan niet met name deze voor de struik onnatuurlijke vruchten scheppen en aan de stengels moeten bevestigen?

Hylas.

Niet anders, doch dan zou de vruchten slechts aan de rozenstok schijnen te groeien, en niet werkelijk groeien.

Philonous.

Meer dan een zuivere schijn, dunkt mij, kan de Almacht zelfs in dit geval niet verkrijgen, of ze moest de rozendoorn[2] in een citroenboom veranderen. Dat wil zeggen, naar de taal van een gezonde filosofie, de rozendoorn vernietigen, en een citroenboom in zijn plaats stellen.

Hylas.

Het valt te begrijpen, dat in dit geval de Almacht nog veel minder zijn einddoel zou bereiken.

Philonous.

Ze zal dus de citroenen scheppen en met de rozenstruik verbinden. Doch hoe? De stam voert immers geen citroen-sappen. Waar krijgen de vruchten dan hun voeding vandaan?

Hylas.

De Almacht zou die uit de lucht moeten verzorgen, of ergens anders vandaan.

Philonous.

Goed! Wanneer de stok dus vergaat, hebben de citroenen meer dan hun stut verloren?

Hylas.

Zeker niet, aangezien de stam ze noch voortgebracht, noch gevoed heeft.[3] Doch wat betekent dit voor mijn voorgelegde vraag?

---

[2] Onduidelijk waarom hier niet over rozenstruik wordt gesproken.

[3] "da sie den Stammen weder hervorgebracht (…) hat". De zin klopt grammaticaal niet.

Philonous.

Ik meen van hun oplossing niet ver verwijderd te zijn. Men heeft aan mij toegegeven, dat de materie op zich niet kan denken. Dat wil zeggen, dat ze op grond van haar innerlijke structuur tot oneindige gedaanten, kleuren en bewegingen, doch tot geen enkele gedachte in staat is.

Hylas.

Juist! Ik geef het toe, dat Descartes dit zo goed als bewezen heeft.

Philonous.

De basis voor de gedachten ligt dus niet in de materie, net zomin als citroenzaad in de rozendoorn. Maar God moet de materie de kracht tot denken verschaffen. Moet hij deze kracht niet met name scheppen en met de materie verbinden?

Hylas.

Niet anders, zoals wij aan ons voorbeeld gezien hebben.

Philonous.

Daardoor echter verkrijgt de materie slechts naar schijn de kracht om te denken, en ze kan die daadwerkelijk net zo min in bezit krijgen, als aan de rozenstok werkelijk citroenen kunnen groeien.

Hylas.

Ik moet ook dit toegeven.

Philonous.

De vraag was dus niet of de Almacht aan de materie de eigenschap om te denken kan geven - want dit is onmogelijk -, doch of Hij niet een kracht om te denken kan scheppen en met de materie verbinden, En zie, mijn vriend!, dit heeft Hij werkelijk gedaan. Hij heeft met bepaalde porties van georganiseerde materie een speciaal geschapen kracht om te denken verbonden. En beide samen vormen het levende dier. Zoals de

vruchten tot een vreemde stam, zo verhoudt zich de kracht om te denken tot georganiseerde materie. Uiteindelijk kan deze vergaan, zonder dat gene meer dan zijn stut verliest.

Derde vraag.

Moet de ziel niet met het lichaam vergaan? Ze groeit ermee, lijdt ermee, richt zich in al haar veranderingen naar deze en in de ouderdom wordt ze zwakker, zoals het lichaam gaandeweg minder wordt. Een hardhandige slag op de schedel verandert het grootste genie in een domkop. Zou niet de kracht om te denken gans stoppen, wanneer het lichaam er niet meer is?

Ik heb spiegels in mijn kamer waarin alles wordt afgebeeld wat in de kamer voorvalt. De beelden erin richten zich naar de voorwerpen met betrekking tot hun positie, kleur, grootte, gestalte en beweging. Doch de spiegels hebben hun bijzondere bestaan en hangen met betrekking tot deze niet van de voorwerpen af.

Zou het met de ziel van de mens anders gesteld zijn?

Het schijnt van niet. Ze stelt zich al datgene getrouw voor wat zich ergens in het brein, waar de verzamelplaats van de gewaarwording kan zijn, afspeelt; het ene duidelijk, het andere duister; het ene met levendige, het andere met zwakkere kleuren; sommige dingen met plezier, andere met onlust, al naar gelang het materiële beeld of de indruk in het brein deze of gene gesteldheid heeft. Zolang deze materiële beelden elk hun aangemeten gradatie van licht en sterkte hebben, ziet ook de ziel het opvallende en levendige in het beeldenrijk met bewustzijn, of in een verheldering waarin zich ook de delen laten onderscheiden. Het overige echter toont zich aan haar in een gaandeweg afnemen van licht en schaduw, die haar

vermogen zeer aangemeten is. In deze toestand heeft ze ook het vermogen om te denken, dat wil zeggen, haar opmerkzaamheid met vrijheid te richten op elk deel van het voorwerp dat haar goeddunkt, de begrippen af te zonderen, met willekeurige tekens te verbinden en ze naar believen te ontleden, samen te stellen, met de eerdere te vergelijken en het toekomstige te vermoeden. Zijn de materiële beelden in het brein vernietigd en is hun licht-donker niet met de waarheid overeenstemmend, dan zal de ziel naar zeer juiste regels en foutieve berichten niet anders dan tot foutieve gevolgtrekkingen kunnen komen. Zo schijnt het de waanzinnigen en koortspatiënten te vergaan. Ruim voor de waanzinnige datgene in wat hij door de evidentie der zintuigen niet in twijfel meent te kunnen trekken, dan zult ge ook het grootste deel van zijn gevolgtrekkingen moeten toegeven, die u slechts onzinnig schenen zolang ge de vooronderstelling niet kent waartoe de ziel door de foutieve berichten van de materiële begrippen verleid is geworden.

Zijn echter de kleuren dusdanig verbleekt dat alle afbeeldingen ongeveer eenzelfde licht hebben, en er geen merkbaar naar voren komt, dan houdt het bewustzijn van de ziel op, en daarmee ook haar heerschappij over de opmerkzaamheid. Dit geschiedt, naar het schijnt, in de duizeligheid, in de slaap en in de onmacht. Dat alle voorstellingen van de ziel in deze toestand volledig verloren gaan, is niet mogelijk. Wanneer een sterke indruk in de zintuigen de slapende opwekt, zal de zwakste het niet nalaten om op zijn minst een zeer zwakke gewaarwording op te wekken. Zo ook met de onmachtige. Wanneer de vluchtigste geest of een steek in de huid hem wederom tot zichzelf kunnen brengen, moet de onmerkbaarste geur, de zachtste aanraking van de huid een bij hen passende werking in de hersenen en derhalve ook in de ziel oproepen. Het sterke en het zwakke is zowel qua aard als qua werking gelijk en slechts qua gradatie verschillend. Wanneer de sterke oorzaak een werking veroorzaakt, kan ook de zwakste oorzaak niet gans

zonder werking zijn. Aangezien nu de elementen van de zintuigen van de verdoofde, een onmachtige en een slapende niet gans zonder indrukken zijn, moeten deze, hoe zwak ze ook mogen zijn, in de hersenen enige verandering oproepen, en deze voorstellingen veroorzaken echter zwakke, die passen bij de oorzaak waarbij geen enkele zich afzondert en de opmerkzaamheid op zich vestigt. Vandaar de verdoving, het gebrek aan bewustzijn en de bezinning in deze toestand, die ook moet stoppen zodra een onderwerp met hevigheid op de buitenste zintuigen inwerkt en een indruk van uitzonderlijke sterkte oproept. Vandaar dat het grootste genie in een domkop kan worden veranderd, wanneer door een gewelddadige hersenschudding de beelden vervormd, in wanorde gebracht zijn, of in een zwak of zelfs foutief licht zijn gezet. De grote geest zal tijdens het waken niet veel anders zijn dan hij tijdens het slapen is geweest.

Alle veranderingen in het levende lichaam bewijzen dus slechts, dat de gedachten met de zintuiglijke indrukken in de hersenen in verbinding staan. Doch waar in de hersenen?

De ervaring leert, dat men aanzienlijke gedeelten van de hersenen zonder beschadiging van de zielskrachten kan verliezen, tot verwondering van die filosofen, die reeds aan ieder deel van de hersenen haar zielskracht en bijna aan iedere vezel haar begrip hebben toegewezen. Men zag nu tenminste dat de hersenen niet overal een werkplaats van de ziel kan zijn. Anderen, die een bepaald deel van de hersenen als verzamelplaats van de gewaarwording hebben aangegeven, zijn niet minder door de ervaring weersproken. Men kent nog bijna geen plek in de hersenen die niet had kunnen zijn weggenomen, verhard, opgelost of vergaan, zonder dat de ganse dood direct daarop gevolgd was. Een harde hersenschudding schijnt de werktuigen van het leven en van de gewaarwording meer te verwonden dan de beschadiging of het verwijderen van een of

ander hersendeeltje zelf. Zo kunnen wij ook uit alles wat wij over de menselijke aard weten, niets anders concluderen dan dat de gewaarwordingen van alle zintuigen door middel van de zenuwen ergens in het brein samenlopen en zich moeten verenigen.

De ontleding van de ene kant geeft de grootste aanleiding om dit te vermoeden, en de aard van de zintuiglijke kennis zet het buiten alle twijfel. Ja, naar de voorwaarde der materialisten is dit nog noodwendiger, want wanneer de indrukken van het gezicht en het gevoel bijvoorbeeld niet ergens in de materie samenkwamen, hoe zou de denkende materie ze dan met elkander vergelijken, zoals toch klaarblijkelijk moet geschieden wanneer wij de oordelen van de ene kracht[4] door het andere zintuig verbeteren en corrigeren.

Ik houd het niet voor onmogelijk dat een of ander onzichtbaar deel in de hersenen, dat de anatomen wellicht vergeefs zoeken, het verenigingspunt van alle indrukken zou kunnen zijn. Het kleinste deel der materie kan nog samengesteld en menigvuldig genoeg gevormd zijn om al deze indrukken aan te nemen. Ja, naar de begrippen die ik mij van de materie maak, durf ik niet met zekerheid te beweren dat niet de kleine wondervolle machine in zenuwvocht kan worden aangetroffen, en de hersenen zelf slechts de werkplaats zijn waarin dit gewaarwordende en bewegende levensvocht afgezonderd en toebereid wordt. Over deze werkplaats van het zenuwvocht … doch het is hier niet de plek om deze hypothese uiteen te zetten. Wanneer ik die nog zo waarschijnlijk zou kunnen maken, zou ik het mij niettemin niet toevertrouwen om op deze verder te bouwen, of haar voor meer dan een zuivere hypothese te houden. Men neme aan, welk vermoeden men ook wil, of welk nog raadzamer is. Men late de vraag betreffende de plek waar het

[4] "Sinus". Vertaling onzeker, heeft vele betekenissen. Onduidelijk in de context.

genoegen der gewaarwordingen zich bevindt, nog voor wat het is. Dan schijnt toch op zijn minst uitgemaakt te zijn, dat uit de ondergang van het lichaam, van de ontbinding van de zichtbare hersenen, niet kan worden geconcludeerd tot de ondergang of de ontbinding van de ziel. Een beschadigde ledemaat, een geprikkelde zenuw, kan de ziel door de pijn die hij veroorzaakt, verwarren, of door aangename gewaarwordingen vergenoegd maken. Doch een geamputeerde ledemaat, een vernietigde zenuw, staat met de ziel niet meer in verbinding en laat haar onverschillig. Het gevoel verbreidt zich naar alle zenuwen die met het kenmerkende werktuig van de ziel een geheel vormen, en trekt zich tegelijk uit alle delen terug die van het geheel worden geamputeerd. Niet anders is het met het brein. Zolang het het werktuig van de ziel is, moet deze alle wanorde voelen die zich in het brein afspeelt. Door de ontbinding staat het niet langer met de ziel in gemeenschap en verliest het de eigenschap van een werktuig der gewaarwordingen. De ziel kan niet, zoals de hersenen, opgelost worden, want ze bestaat niet zoals de hersenen uit kleinere delen, die naar de wetten van de lichamelijke aard samenhangen. Ze is een onscheidbare eenheid, die aan de wetten der mechanica niet onderworpen kan zijn. Ze moet hetzij volledig in het niets worden veranderd, of ze beperkt zich tot een fijn werktuig dat met de hersenen niet tegelijk kan worden opgelost en wellicht, zoals in de natuur pleegt te geschieden, met het vergaan van de hersenen een nieuwe organisatie aanneemt. In de gehele schepping vindt er geen scheiding plaats zonder een nieuwe samenstelling; geen vernietiging van een vorm zonder dat in de onzichtbare delen ervan een nieuwe vorm begint te ontstaan die zich mettertijd aan het zintuig openbaart. Iedere ondergang doelt op een ontstaan; iedere dood baant de weg naar een nieuw leven.

Voor wie dit vermoeden te koen schijnt, blijft er geen andere weg dan de ziel eenvoudig te laten vernietigen, want op geen enkele andere wijze kan een eenvoudig wezen ophouden te zijn.

En een kracht om te denken moet hetzij werkelijk denken, of ophouden te zijn. Doch waar vinden wij vernietiging in de ganse natuur? Welk stofje gaat in het totale heelal verloren? Welk wezen houdt op te zijn? Welke oorspronkelijke kracht verliest zijn vermogen? Het samengestelde wordt opgelost. Het ene deel wordt door het andere in beweging gebracht. De ene kracht wordt door de andere van richting veranderd. Nu eens komen basiskrachten bijeen om een innerlijk vermogen van het ganse te vormen, dan weer wordt het vermogen van het ganse in zijn basiskrachten opgelost. Doch vernietiging overstijgt de krachten van de totale natuur. Alle hemellichamen tezamen genomen, kunnen geen enkel stofdeeltje in niets veranderen; kunnen niet de bewegingskrachten van een atoom onderdrukken. Ze zullen erop inwerken, doch niet zonder ervan door een verhoudingsgewijze tegenwerking ergens in veranderd te worden. Hoe gering deze verandering ook mag zijn, zo bewijst ze toch het bestaan van het tegenwerkende en de uiting van zijn kracht, die voor de ganse natuur onoverwinnelijk is. Tussen zijn en niet zijn, is er een kloof die de natuur niet kan overstijgen. Zij kan net zomin iets in niets veranderen, als dat zij uit niets, iets kan voortbrengen.

Ik eis niet méér voor de ziel, dan men mij voor ieder stofdeeltje inruimt; niet méér voor de kracht om te denken, dan men voor iedere eenvoudige bewegingskracht toegeeft. Wanneer ze de kracht van een samengesteld wezen zou zijn, zou ze net als de samengestelde bewegingskrachten in hun elementen opgelost worden. Doch aangezien ze niet uit elementen bestaat, vindt deze soort van ondergang niet plaats, en een volledige vernietiging is voor alle natuurkrachten onmogelijk.

Vierde beschouwing.
Over de gedachten van de heer d'Alembert betreffende de spiritualiteit van de ziel.

De heer d'Alembert (zie zijn 'Mélanges de Litterature d'Histoire & Philosophie', Tom. II., p. 105[5]) voert enkele moeilijkheden aan die de filosofen in de weg zullen staan om zich zonder hulp van de religie en - wanneer men zijn woorden mag vertrouwen - zelfs zonder hulp van een beslissende Kerk van de immaterialiteit van de ziel te verzekeren. Hij geeft weliswaar het overwicht van de gronden voor de geestelijkheid van de ziel toe, doch slechts de duisterheden die men na deze vooronderstelling overal waarneemt, moeten zich niet anders dan door het geloof laten verstrooien. Men sta mij toe, de gedachten van deze filosoof te toetsen. Wij willen zien of wij het aanzien van een paus of een kerk nodig hebben om deze knoop door te hakken.

Verder moet ik eraan herinneren, dat de heer d'Alembert de bewijzen voor de spiritualiteit niet in hun grootste sterkte voordraagt. Hij beperkt zich slechts tot de zwakke opmerking, dat tussen expansie en gedachten niet de geringste verhouding kan worden bemerkt; "qu'il n'y a en effet aucun rapport apparent"[6], et cetera, en dit zijn de gronden die hij daarvoor aanvoert:

Een blok marmer schijnt noch gewaarwording, begrippen, een wil te hebben, noch daartoe in staat te zijn. Tussen de materie waaruit het blok marmer, en die waaruit het menselijke lichaam bestaat, zijn of schijnen geen andere dan materiële onderscheidingen te zijn in gedaante, kleur, zachtheid en hardheid van de delen en in de vluchtigheid van sommige ervan. Tussen het menselijke lichaam en een uurwerk dat enkele verrichtingen ervan nabootst, zoals het mechaniek ze zo nu en dan voortbrengt, is het onderscheid nog geringer. Waarom zou gene, gewaarwording en gedachten hebben, doch deze niet? Wat schijnt er tussen de hand van een dode, die men bij het vuur

[5] 'Mélanges de littérature , de philosophie et d'histoire', Londen, 1764.
[6] 'dat er inderdaad geen duidelijk verband is'.

houdt en de hand van een levende, die aan hetzelfde is blootgesteld, voor een ander verschil te zijn, dan de beweging van het bloed die in eerstgenoemde belemmerd is? En wat voor verhouding schijnt er tussen de beweging van het bloed en de gewaarwording te zijn, die de levende wel heeft, doch de dode niet? Deze eenvoudige beschouwingen, vraagt de heer d'Alembert tevens: bewijzen ze niet toereikend dat gewaar-worden en denken aan een andere bron moeten worden toegeschreven dan aan de materie? Ik meen de lezer in staat te hebben gesteld, dat hij aan deze inderdaad iets te licht schij-nende gronden enig gewicht kan toeschrijven. Alles waarin het menselijke lichaam van een blok marmer verschilt, kan aan beweging worden toegeschreven, want de organisatie zelf is niet anders dan de samenstelling van bepaalde materiële delen waardoor het ganse tot deze of gene bewegingen wordt bewogen. Nu is de beweging niets anders dan de verandering van plek of van de positie. Deze verandering zelf echter verschilt nog zeer van de voorstelling van deze verandering. En het is duidelijk dat door alle mogelijke veranderingen in de wereld, al zijn ze nog zo samengesteld, geen waarneming van deze veranderingen te verkrijgen is, en dat dus door de kunstmatige organisatie van de materie geen voorstelling te-voorschijn kan worden gebracht. Zover reiken de gedachten van Cartesius, die weliswaar verleidelijk zijn, doch nog enige duisterheid achterlaten. Daarentegen zet de beschouwing de hierboven toegevoegde strijdvraag in het helderste licht en neemt de beslissing volledig ten gunste van de spiritualiteit. Alle materie bestaat uit delen. Het geheel kan geen kracht hebben waarvan aan de elementen niet ook de delen toekomen. Wanneer de afzonderlijke voorstellingen zodanig in de delen van de ziel geïsoleerd waren als de voorwerpen in de natuur, zou de totaliteit nergens kunnen worden aangetroffen. Wij zouden geen huis, doch geïsoleerde stenen; geen harmonie, doch geïsoleerde tonen; geen geheel, doch afzonderlijke delen denken; wij zouden de indrukken van verschillende zintuigen

niet vergelijken, de voorstellingen niet tegenover elkander stellen, geen verhoudingen waarnemen, geen betrekkingen onderkennen. Dat wil zeggen, noch kunnen denken, nog gewaarworden. Want in de eenvoudigste zintuiglijke gewaarwordingen liggen verhoudingen en betrekkingen verborgen die wij moeten waarnemen, wanneer de mate van onze kennis niet een chaos moet vormen waarin niet het geringste kan worden onderscheiden. Hieruit is duidelijk, dat niet slechts voor het denken, doch ook voor het gewaarworden veel in één moet samenkomen. Aangezien echter de materie nimmer een enkel subject wordt, doch altijd uit vele delen bestaat, zo moeten het denken en gewaarworden een eenvoudig, immaterieel wezen tot bron hebben.

Wij moeten ons thans erop voorbereiden om de hoeveelheid vragen aan te horen die de heer d'Alembert voorlegt, die overtuigd lijkt te zijn van de onlichamelijkheid van zijn ziel. Wij moeten echter de volgende uitgangspunten niet uit het oog verliezen. 1) Iedere liefhebber van de waarheid moet trots genoeg zijn om zich niet door het aanzien des persoons te laten verblinden, en zich door geen enkele moeilijkheid te laten afschrikken om met eigen ogen te zien. Hebben grote mannen deze moeilijkheid onoplosbaar bevonden? Wellicht gelukt het onze kleinheid om die op te lossen? Heeft men hier eeuwenlang over gefilosofeerd? Wie weet wat morgen geschiedt. Eenieder beproeve zijn krachten en trachte hoever hij kan komen. 2) De filosoof zij nimmer te ijdel om te rechter tijd met het antwoord naar voren te komen dat bij onze zwakheid zo passend en fatsoenlijk is: "Dit weet ik niet." Uit de waan op alle vragen een antwoord in gereedheid te hebben, zijn de ongerijmdste meningen ontsprongen die de filosofie tot oneer strekken. 3) Aangezien wij dit of dat niet weten, volgt daaruit nog niet dat wij in het geheel niets weten. Al weten wij van de cirkel de verhouding tussen de doorsnede en de omtrek niet geheel precies, toch zijn de waarheden die in de meetkunde over de

cirkel onderwezen worden, desalniettemin onomstotelijk. Hoe weinig wij ook weten van de volkeren die zich in de binnenste delen van Afrika ophouden, toch zijn ons de volkeren niet onbekend die hier en daar aan de kust wonen. En thans tot de vragen zelf:

Wanneer de materie en de denkende substantie in het geheel niets gemeen hebben, hoe komt het dan, dat het toenemen en afnemen der verandering[7] en van de feitelijke volkomenheid, of het grotere en geringere geweld van onze organen, op onze gewaarwordingen, neigingen en begrippen een zo merkbare invloed hebben?

Ik meen de lezer in staat te hebben gesteld, dat hij op deze vragen met enige bevrediging kan antwoorden. Tussen de materie en de denkende substantie is er op zijn minst de volgende verhouding. Gene is het object dat voorgesteld wordt; deze het subject voor wie deze voorstellingen bestemd zijn. Namelijk ongeveer de verhouding als tussen spiegel en object, wanneer de spiegel de beelden kon waarnemen die zich achter hem afschilderen. De beelden verhouden zich tot de objecten als de zintuiglijke begrippen in de ziel tot de materie die er aanleiding toe geeft. Met deze zintuiglijke begrippen staan onze krachten van het verstand en van de wil in de nauwkeurigste verbinding. Daaruit ziet men reeds iets duidelijker hoe de materie een zeer sterke invloed zou kunnen hebben op de krachten van de geest, al zijn ze van een ongelijke aard. Wat hebben sommige trekken en karakters op een wit blad, of enkele woorden die iemand mij zacht in het oor zegt, met de hartstochten van mijn ziel gemeen? Hoe kunnen ze mijn toorn, mijn bedroefdheid, schrik, woede, vreugde en welke hartstocht men maar wil, opwekken? Geschiedt dit naar mechanische wetten, naar de regels der afstotende en aantrekkende krachten,

---

[7] "die Veränderung und überhaupt die Vollkommenheit". Onduidelijk. Vermoedelijke schrijffouten voor 'der' en 'der'.

of moet hier de materialist zelf hogere filosofische wetten toegeven, waarnaar deze overgang plaatsvindt?

Hoe kan men begrijpen, dat twee substanties die simpelweg verschillend zijn, niet het geringste gemeen hoeven te hebben, en toch op elkander een zo sterke en werkelijke invloed hebben?

Oprecht!, dat weet ik niet. Doch kan de materialist beter begrijpen hoe materie op materie kan inwerken? De overgang van de handeling vanuit het werkende in het lijdende[8] is zowel in materialen als in niet-materialen iets zeer onbegrijpelijks. Door de overeenkomst van het werkende met het lijdende wordt de kwestie niet duidelijker. Men ziet geen reden waarom overeenkomstige dingen op elkander gemakkelijker iets kunnen overbrengen dan niet-overeenkomstige. Wie heeft nog weten te verklaren hoe een kogel de andere in beweging kan brengen? Mij dunkt, dat de dualist getroost de moeilijkheden onbesproken mag laten die de materialist niet kan opheffen.

Wat kunnen wij ons op zijn minst op grond van de begrippen die wij door de gewoonte verkregen hebben, voor een verschil voorstellen tussen het absolute niets en een wezen dat geen materie is? Om aan dit bezwaar tegemoet te komen, zegt men weliswaar dat de gedachten, de wil, noch lang, noch breed, nog gekleurd en niettemin iets zijn. Dit is waar, alleen de beweging, de zwaarte, et cetera, zijn noch breed, noch lang, noch gekleurd, en zijn ook iets en horen zelfs bij de materie. De moeilijkheid is niet, veranderingen te begrijpen die niet geëxpandeerd zijn, doch zich het subject van deze verandering zonder expansie in te denken.

Goed, dat de heer d'Alembert zelf deze moeilijkheid slechts naar de begrippen die de gewoonte ons bijbrengt, voor aanzien-

[8] Lees: 'datgene dat onderhevig is aan'.

lijk houdt. Inderdaad zijn wij zo gewend aan de zintuiglijke indrukken, en ze verleiden ons ook met een dusdanige evidentie over het bestaan van hun onderwerpen, dat wij geneigd zijn om ons alle onder een zintuiglijk beeld voor te stellen, en hetgeen een dergelijk beeld niet wil aannemen, te negeren. Alleen spreekt de waarheid niet immer de taal van de gewoonte. De heer d'Alembert heeft in het voorgaande de materie verklaard door iets dat uitgestrekt is, dat ondoordringbaar is. Beide, zowel de expansie als de ondoordringbaarheid zijn begrippen die eigenlijk in de ziel hun zetel hebben. Wij schrijven echter de oorzaken van deze begrippen aan een ander object toe, en dit object noemen wij materie. Het subject daarentegen waarin deze begrippen ontstaan, noemt men de ziel. Met welk recht kunnen wij verlangen dat het subject noodwendig de eigenschap van het object heeft? De materie is per slot van rekening (meer weten wij er inderdaad niet van) een wezen dat in de ziel begrippen van expansie en ondoordringbaarheid, et cetera, kan opwekken. De ziel, zeggen wij, is een wezen dat deze begrippen kan hebben, met al hun veranderingen. De gewoonte, zegt deze ziel, is niets, wanneer ze niet materie is. Dat wil zeggen, antwoordt het verstand, een wezen dat begrippen van expansie en ondoordringbaarheid heeft, is niets, wanneer het niet ook begrippen van expansie en ondoordringbaarheid kan opwekken. Met welke gronden kunnen wij dit beweren? Moeten wij niet eerst begrippen van expansie en ondoordringbaarheid hebben, voordat wij uit de aanpassingen die in ons plaatsvinden, moeten concluderen dat er een object buiten ons moet worden aangetroffen en dat wij materie noemen? Hoe komen wij er dus toe, onszelf tot een dergelijk object te maken? De heer d'Alembert kan zich aanpassingen indenken die niet geëxpandeerd zijn, opdat er geen moeilijkheid is. Alleen moeten wij ons geen subject van deze aanpassingen kunnen indenken dat niet geëxpandeerd is. Ik zou wensen dat het deze filosoof bevallen was, uit te leggen wat hij onder aanpassing in tegenstelling tot subject eigenlijk verstond. Naar mijn begrippen zie ik in het

geheel niet in, waarom hij denken en willen voor aanpassingen houdt, doch expansie en ondoordringbaarheid liever tot subjecten zou willen maken.

Waarom kan een wezen dat denkt, niet evengoed een subject zijn, als een wezen dat de zenuw drukt en weerstaat?[9]

Wij horen zeer dikwijls klagen dat wij niet weten wat de ziel is. Ik zou wensen dat men mij allereerst antwoordde wat de materie is. Wij zien en voelen haar, niet wat zij is, doch wat zij kan bewerkstelligen. Want wij zien en voelen niet de objecten, doch hun indrukken. Ik vraag echter wat de materie is, niet wat ze bewerkstelligt. Uiteindelijk vinden wij de vraag ongerijmd, want men begrijpt zeer wel, dat het onmogelijk is om de dingen anders dan door hun werkingen te kennen. Nu naar de ziel! Wij weten dat zij kan bewerkstelligen, want ze is een wezen dat gewaarwordt, denkt, begeert, verafschuwt, et cetera. Wij hebben zelfs een innerlijk zelfgevoel, een aanschouwende kennis daarvan, want wij zijn het zelf die gewaarworden, denken, begeren en verafschuwen.

Wij mogen niet eerst, zoals bij de materie, via de werkingen tot de conclusies komen om te onderkennen dat een uitgedacht object voorhanden is, doch voelen direct onszelf en onze werkingen. En toch willen wij nog weten wat de ziel is? Wanneer de materie anders is dan het wezen dat denkt, gewaarwordt en wil; wanneer bovendien dit wezen, dan kan denken, gewaarworden en willen, ondeelbaar is, hoe komt het dan dat wij enerzijds door een onoverwinnelijke aandrift der natuur onze gewaarwordingen in de diverse delen van het lichaam plaatsen die organen zijn, en waarom betrekken wij anderzijds nimmer onze wil op een deel van ons lichaam, ook niet op dat deel wat goed van die wil het onderwerp zou kunnen zijn; bijvoorbeeld op de voeten de wil om te lopen? En waarom

[9] Onduidelijk.

plaatsen wij ook niet de warmte en koude die wij in deze ledematen ondervinden, daarin?

Wat de heer d'Alembert een onweerstaanbare aandrift der natuur noemt, schijnt zich door gewoonte, ervaring en vergelijking van verschillende zintuigen begrijpelijk te laten maken. Waarom plaatsen wij het gezicht in de ogen? Om geen andere reden, dunkt mij, dan dat wij de ogen sluiten of kunnen afwenden om niet te zien. Zo gaat het ook op met de reuk, de smaak en het gehoor. Zodra deze organen in de omstandigheden verkeren dat de dingen die men gewaar moet worden, niet in ze kunnen werken, houdt ook de gewaarwording op. Vandaar de gewaarwording op de ledematen. Waarom lokaliseren wij, vraagt de heer d'Alembert, warmte en koude die wij in de voeten ondervinden, werkelijk in deze ledematen; en de wil om te lopen, die wij met de voeten uitoefenen, niet? Ik vraag, waarom kunnen wij zelfs iets menen te ondervinden in een ledemaat dat wij niet meer hebben? De artsen betuigen dat iemand van wie de voet geamputeerd is, nog een tijdlang gemeend heeft pijn te ondervinden in een teen van deze voet bij iedere verandering van het weer. Gesteld dus, dat wij het ganse lichaam tot de zetel van de gewaarwording zouden maken. Hoe kunnen wij iets gewaarworden in een ledemaat dat van ons lichaam afgezonderd is, dat niet meer bij ons hoort? De waarheid schijnt te zijn, dat de zetel van de gewaarwording en de oorzaak van de gewaarwording niet hetzelfde zijn. Wij worden niet daar gewaar, waar wij de oorzaak van deze gewaarwording gewoon zijn te plaatsen. Wij plaatsen de zichtbare dingen buiten ons, zonder ze aldaar gewaar te worden. Op een soortgelijke wijze plaatsen wij de oorzaak van de pijn in de voeten, hoewel de zetel der gewaarwording aldaar, niet de zenuw is die daarnaartoe gaat, of veelmeer moet de oorsprong van deze zenuw in de hersenen wel de feitelijke zetel der gewaarwording zijn. Ervaringsconclusies en gewoonte, die bij de mens tot natuurlijke aandrift kunnen worden, geven ons

aanleiding de oorzaak der gewaarwording op verschillende delen van ons lichaam te betrekken, en soms in de ledematen daarvan te plaatsen. En de misleiding van de zintuigen maakt het mogelijk dat wij ze in een ledemaat kunnen plaatsen die van ons gescheiden is, net zolang tot de ervaring dat wij deze ledemaat niet meer bezitten, afdoende op het gemoed is ingeprent en de misleiding vernietigd heeft.

Het is een uitgemaakte zaak, een onloochenbare waarheid, dat wij zonder lange ervaring en herhaald vergelijken van het gezicht met het gevoel, de voorwerpen van het gezicht noch buiten ons, noch in passende afstand van elkander zouden plaatsen. Alle voorwerpen zouden uit gekleurde vlakken schijnen te bestaan, en de ganse zichtbare natuur, zoals de blinde die zijn gezicht plotseling wederom verkreeg, zou direct voor ogen schijnen te liggen; of veelmeer zullen ze een verwarde indruk maken, waarin de voorwerpen weliswaar in een chaos liggen, doch niet kunnen worden onderscheiden. Met behulp en verbinding van het gevoel met het gezicht, en door vergelijking met de verschillende gezichtspunten, leren wij lichamen en vlakken te onderscheiden, de afstand waar te nemen, de afstand van zichtbare dingen zowel van elkander als van ons lichaam te onderkennen. Daardoor verkrijgen wij de duidelijke aanblik van de natuur, waarin wij alles door een blik menen te onderscheiden. De ingewikkeldste ervaringsoordelen kunnen ons door vakere herhaling tot een gewoonte worden, wat wij uiteindelijk voor directe gewaarwordingen of uitingen van een ingeplante natuurlijke aandrift houden. Door dergelijke ingewikkelde ervaringsoordelen leren wij aan de overige gewaarwordingen hun plek in het lichaam toe te wijzen, en zoal niet de zetel, dan toch minstens de oorzaak van de gewaarwordingen op deze plek te lokaliseren. Wij lokaliseren warmte en koude in de voet, bijvoorbeeld wanneer door aanwending of aanraking van een warm of koud lichaam soortgelijke gewaarwordingen ontstaan zijn. Wij lokaliseren pijn in een vinger wanneer wij

een verandering daaraan zien of kunnen voelen; wanneer door uiterlijke werking erin zeer vaak soortgelijke pijnen zijn opgewekt; wanneer de pijn door de aanraking van de vinger vermeerderd of verminderd wordt; wanneer de willekeurige beweging van de vinger pijnlijk is. Of veelmeer lokaliseren wij de pijn in de vinger door een ervaringsoordeel dat uit al deze bijzondere waarnemingen is samengesteld en een soort van natuurlijke aandrift vormt. Op zich is de gewaarwording van de pijn met geen enkel bewustzijn van een bepaalde plek verbonden, en zonder hulp en verbindingen met andere zintuigen zouden wij voor de pijn, net zomin als voor de wil, een bepaalde plek in het lichaam aanwijzen. Vandaar dat het moeilijk is om aan te wijzen waar wij pijn voelen wanneer de plek noch gezien, noch betast kan worden. In dit geval stellen wij ons ermee tevreden, voor de pijn een onbestemde plek aan te wijzen, in het hoofd, in de borst, in het onderlichaam, aangezien hier de ervaring niet verder reikt.

Ten slotte werpt de heer d'Alembert nog een vraag op die ons weliswaar minder aangaat, doch alhier meegenomen kan worden.

Wanneer de ziel gescheiden is van het lichaam, zegt hij, wanneer ze een eenvoudig wezen is: hoe moeten wij dan de ongelijkheid der geesten begrijpen? Net zo, als wanneer men zou willen zeggen dat twee wiskundige punten ongelijk zijn. De natuurlijke gelijkheid schijnt derhalve een onloochenbare conclusie van de verscheidenheid der beide substanties te zijn.

Deze vraag, zeg ik, gaat ons hier zo direct niet aan. Want aangezien de meningen der filosofen over de gelijkheid der geesten toch al verdeeld zijn, zouden wij uiteindelijk diegenen kunnen bijvallen die voor de gelijkheid zijn, wanneer wij er eerst maar van overtuigd waren dat deze conclusie met de leer van de immaterialiteit noodwendig verbonden is. De heer

d'Alembert neemt zonder bewijs aan, dat er geen andere ongelijkheid is dan de ongelijkheid in de genoemde expansie. Alleen, met welk recht?

In de meetkunde zetten wij alle overige eigenschappen van de lichamen terzijde, en beschouwen deze slechts met betrekking tot hun expansie in de ruimte. Vandaar dat men goed ziet hoe in de meetkunde alle ongelijkheid betrekking moet hebben op expansie. Het wiskundige punt moet uiteindelijk de grens van de expansie zijn, doch zelf niet geëxpandeerd zijn. Men beschouwt het slechts als de plek waar de lijn eindigt, of waar twee lijnen elkander doorsnijden. Derhalve kunnen wij ons tussen wiskundige punten in het geheel geen ongelijkheid indenken. Is echter de ganse natuur slechts meetkunde? Zijn er niet buiten de expansie nog enkele andere eigenschappen waarin de dingen verschillend kunnen zijn, en kunnen zelfs eigenschappen van dezelfde aard niet van een verschillende gradatie zijn?

In de leer van de beweging worden aan het rekenkundige punt verschillende kandidaten voor beweging toegeschreven, en dit is reeds een eigenschap waarin ze zonder expansie ongelijk kunnen zijn. Want iedere aanzet tot beweging heeft zijn bepaalde gradatie van snelheid, en deze kan in het ene punt groter en in het andere kleiner zijn.

Hoe meer eigenschappen der dingen wij toelaten, des te meer ongelijkheden vinden daarbij plaats. De heer d'Alembert heeft in het voorgaande zelf opgemerkt, dat het geen moeilijkheid oplevert om zich aanpassingen in te denken die niet geëx-pandeerd zijn, zoals zwaarte, beweging, denken, willen, en dergelijke. Wanneer nu deze aanpassingen verschillende gradaties toelaten, zoals de zwaarte ongelijke snelheden, de gedachten ongelijke helderheid, de wil ongelijke hevigheid, of feitelijk hoe de krachten der dingen van ongelijke sterkte

kunnen zijn, valt het in het geheel niet te loochenen dat er buiten de ruimtelijke expansie net zoveel ongelijkheden als eigenschappen der dingen zijn. Wie derhalve aan het eenvoudige wezen een kracht toeschrijft om gewaar te worden en te denken, wat hindert hem dan om aan deze kracht in ieder individu een bepaalde gradatie van levendigheid, eenheid, sterkte, et cetera, toe te schrijven en hieruit de oneindige verscheidenheid en ongelijkheid van de geesten te laten ontstaan?

Inderdaad, aangezien de kennis en begeerkrachten van de mensen zovele bijzondere vermogens en neigingen bevatten, heeft de heer d'Alembert tweeërlei dingen te bewijzen, wanneer wij de noodwendigheid van zijn conclusies een plek moeten geven. Hij moet bewijzen:

1. Dat alle eenvoudige substanties dezelfde vermogens en neigingen bezitten, en

2. dat hun deze ook in gelijke gradatie moeten toekomen.

Het eerste ben ik geneigd toe te geven, want het schijnt mij, dat aan een of ander verstandig wezen werkelijk geen vermogen, geen neiging gans ontzegd is. Alleen kunnen al deze krachten en neigingen van verschillende sterkte en werkzaamheid zijn, en daaruit kan in de vermenging de oneindige ongelijkheid ontstaan die wij onder de mensen waarnemen.

Derhalve kunnen wij de ziel als een eenvoudige substantie beschouwen en nog steeds de vraag onbesproken laten of niet de ziel der mensen van nature gelijk is, en slechts aan de organisatie en de opvoeding haar ongelijkheid te danken heeft. Deze vraag is voor het overige, zoals de heer d'Alembert goed opmerkt, zuiver speculatief. Want het is nu eenmaal een uitgemaakte zaak, dat onze ziel van de gesteldheid der organen afhangt; dat de opvoeding, waartoe ik tevens het klimaat, de voedingsmiddelen, de regeringsvorm, de omgang, et cetera,

reken, ten dele door middel van de zintuiglijke werktuigen, ten dele ook direct een grote invloed op de ziel hebben. En ten slotte, dat er nimmer twee mensen zijn geweest die volkomen gelijke werktuigen hebben gehad, en een volkomen gelijke opvoeding hebben genoten. Daarom kan de beslissing op de vraag betreffende de natuurlijke gelijkheid of ongelijkheid der geesten geen praktisch nut hebben. Beide gevallen beschouwen wij als gelijk, wanneer wij de geesten nemen zoals de natuur ze geeft, met ongelijke organen verbonden, en iedere in zijn speciale sfeer van uiterlijke omstandigheden die bepalen dat hij verschillend is. De geesten mogen als gelijk of ongelijk beschouwd worden; de mensen kunnen niet anders dan verschillend zijn.

Verlangt men intussen enkele redenen om op deze vraag zonder rekening te houden met een praktisch nut te beslissen, dan schijnt het mij overeenkomstig de harmonie en de volkomenste ordening, dat de geesten en de lichamelijke wereld bestendig parallel aan elkander blijven, en derhalve met ongelijke werktuigen ook ongelijke geesten zich jegens elkander volkomen zo verhouden als de organen die ze bezielen. De regels der wijsheid schijnen deze volkomen overeenstemming te eisen, en zolang men de onmogelijkheid ervan niet bewezen heeft, kan men ze in de werken der natuur vooronderstellen. Men moet, naar ik meen, de ongelijkheid van de geesten hetzij voor simpelweg onmogelijk houden, of toegeven dat de meest wijze werkmeester der natuur niet het gelijke met het ongelijke verbonden zal hebben. Men vraagt: Wanneer de ziel van een mens plotseling in het lichaam van een andere mens verplaatst zou moeten worden, hoe zouden ze zich dan verhouden? Volgens mijn beginselen zou ik antwoorden: Net zoals deze verplaatsing niet zonder wonderwerken kan geschieden, zo moet ook een tweede wonderwerk geschieden om de ziel met haar nieuwe werktuig bekend te maken, wanneer ze in haar nieuwe toestand moet gewaarworden en denken. Ik meen, dat zonder een wonderwerk de ziel noch van alle georganiseerde

materie afgezonderd, noch met andere organen verbonden zou kunnen zijn dan waarmee haar krachten overeenstemmen, en dat ze met geen andere organen overeenstemmen dan met die, die door hen werkelijk bezield worden.

Ik zeg, dat de ziel noch kan gewaarworden, noch denken, wanneer ze niet een portie van organische materie tot het werktuig der gewaarwordingen heeft. En hierin zullen de meeste filosofen wel met mij overeenstemmen. De reden daarvoor? De beperkte geest van de mens kan niet alle voorwerpen direct gewaarworden. Wanneer hij de dichtstbije voorwerpen direct[10] waarneemt, zal hij die op afstand slechts door middel van de veranderingen onderkennen die ze in de dichtbije tevoorschijn brengen. Dit zijn de eigenschappen die aan alle geledingen der zintuigen, of veelmeer aan de gemeenschappelijke werktuigen ervan toekomen. Er zijn porties van georganiseerde materie waarvan de ziel de veranderingen direct gewaarwordt en waardoor ze ook andere zintuiglijke dingen waarneemt, doch slechts indirect. Zo wordt de ziel daarbij reeds eerst slechts de indrukken op het netvormige huidje of in het brein gewaar, doch door middel daarvan ook andere zichtbare dingen en hun eigenschappen. En op die wijze is het ook gesteld met de overige zintuigen, en hoe is het ook anders mogelijk, wanneer de ziel niet al het zintuiglijke direct moet gewaarworden? Derhalve wordt de portie materie waarvan de ziel de aanpassingen direct gewaarwordt, haar werktuig genoemd, aangezien zij door middel ervan ook over andere onderwerpen onderricht wordt, die niet direct op haar kunnen inwerken. Slechts die geest behoeft geen werktuig, die overal aanwezig is. Dat wil zeggen, die alle delen van dit onmetelijke heelal direct doorziet.

Dat echter de ziel slechts met haar eigen organen weet om te gaan, en in ieder ander brein niet thuis zou zijn, zullen enkele filosofen niet toegeven, namelijk diegenen die aan de ziel zelf

[10] "unmiteerbar". Kennelijke zetfout voor 'unmittelbar'.

geen blijvende eigenschap laten toekomen. Naar hun mening verwerft de ziel in de verbinding met het lichaam niets dat in haar voortduurt. Ze behoudt noch begrippen, noch gereedheid, noch neigingen, want dit alles zijn aanpassingen van de organen, niet van de ziel. Aan deze schrijven ze slechts het vermogen toe om in het gemeenschappelijke werktuig te lezen. In een ander werktuig zou zij de trekken die daarop ingedrukt zijn, net zo goed kunnen lezen. Ze zou volkomen zo gewaarworden en denken alsof ze nimmer een ander brein had gehad, doch van oudsher daarmee in verbinding had gestaan. Doch ik veronderstel in de werken van de Schepper een veel grotere harmonie. Ik geloof, dat hetgeen in de organen van de ziel volgens de wetten van de lichamelijke aard geschiedt, tegelijkertijd en met gelijke schreden ook plaatsvindt in de ziel naar haar eigen wetten. Zoals in de organen indrukken van het verleden achterblijven, zo moeten ook in de ziel begrippen van het verleden achterblijven. Kunnen in het brein materiële sporen van de verworven bekwaamheden en neigingen worden aangetroffen, dan moet het geestelijke ook in de ziel voortduren. Aangezien wij nu gezien hebben, dat in onze zintuiglijke gewaarwordingen zelfs het verleden zich inmengt, doordat vele door gewoonte en oefening bereikte ervaringsoordelen ongemerkt mee instromen en de zintuiglijke gewaarwording aanpassen, zo is het duidelijk dat ook de begrippen van het verleden in het brein moeten harmoniëren, wanneer de ziel het tegenwoordige moet waarnemen. Met een ander werktuig dan hetgeen zich er tegelijk mee gevormd heeft, kan ze zonder wonderwerken nimmer in harmonie komen, en zonder deze harmonie kunnen de verrichtingen van de ziel nimmer van start gaan, zoals wanneer men het hoofd van het ene dier op de romp van een ander dier zou willen zetten. Zonder wonderwerk zou noch zenuw op zenuw, noch spier op spier, noch ader op ader passen, en zouden de delen die elkander vreemd zijn, nimmer samen een gans dier vormen.